

Ser y transcendencia en Emmanuel Levinas (un estudio del primer período de su obra)

El proyecto filosófico de Levinas se caracteriza como un intento de pensar la posibilidad de salir del ser. El conjunto de su obra se construye como un intento de ir más allá del ser, lo que a su juicio es la empresa de toda filosofía y civilización y de toda obra de la libertad¹. Tarea, por otra parte siempre malograda, porque el dogma insuperado del ontologismo ha impedido llevar hasta sus últimas consecuencias esta aspiración de salir del ser². Salir del ser significa superar el pensamiento de la identidad por ser un pensamiento de dominación de lo otro y de encadenamiento a sí. La superación del ser y de la ontología acontece como la instauración de una subjetividad ética en contraposición al «cogito», que sirve como paradigma

1 Levinas expresa en *De L'évasion*, que puede ser considerada su obra programática, lo que puede considerarse como la convicción de la que arranca su filosofía: «Toda civilización que acepte el ser, la desesperanza trágica que contiene y los crímenes que justifica, merece el nombre de barbarie», E. Levinas, *De L'évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1982, p. 98.

2 En *De L'évasion* dirá que «el ontologismo en sentido amplio permanece como el dogma de todo pensamiento», o. c., p. 96. Este dogma consiste en afirmar que el correlato de todo pensamiento es un ser. Esto aún en el caso de que ese correlato sea un posible, pues en cuanto que es, ese posible participa de una modalidad del ser: la de la posibilidad. Por eso el conocimiento no es más que una sumisión a lo existente, «la impotencia frente al hecho cumplido. El conocimiento es precisamente lo que queda por hacer cuando todo ha sido cumplido», id., p. 97.

de la subjetividad de la civilización occidental. Sólo en la subjetividad ética se realiza plenamente el movimiento de salida del ser, porque el rostro del otro, fuente de la obligación y responsabilidad moral, al no poder aprehenderse en una representación, impide que el sujeto pueda regresar a su ser, volver a su sí mismo. De este modo, y al contrario que en el cogito, en donde el sujeto por la representación, vuelve a sí mismo, la subjetividad se constituye como una apertura respecto a su propio ser. Como un salir de su sí mismo al quedar fijado en una relación con el otro que impide la vuelta al sí. Es esta subjetividad ética la que posibilita la libertad humana, frente al proyecto del cogito en donde por el regreso al sí mismo, al ser, la libertad acaba en el propio sometimiento y en la dominación del otro.

Sin duda, el proyecto de Levinas, el intento por constituir una subjetividad ética a partir del otro como fundamento de la libertad humana, quedaría invalidado desde el principio si se mostrara que la existencia humana (que para Levinas equivale al ser), no contiene en su constitución ese movimiento de salida de sí mismo, sino que es permanencia en sí mismo, como apunta el «conatus essendi» de Spinoza. Por esta razón es de especial interés seguir el análisis de Levinas en el que se establece que el ser contiene en su dinámica el movimiento de salida de sí mismo, lo cual exige un estudio de la primera parte de su obra, con frecuencia la más desconocida.

El proyecto filosófico de Levinas comienza con lo que puede ser considerada su obra programática, un trabajo publicado en 1935, *De l'évasion*³, y finaliza en *De otro modo que ser o más allá de la esencia*⁴ (1974), que es hasta el momento la expresión más definida de su filo-

3 *De l'évasion* fue publicado por primera vez en el tomo V de *Recherches philosophiques* (1935/36) 373-392. Existe una edición posterior del mismo con una introducción y anotaciones críticas de J. Rolland. E. Levinas, *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier 1982. En esta introducción J. Rolland advierte cómo el sentido que en esta obra adquiere la palabra *Ser* permanece inalterado en sus obras tardías. Cf. J. Rolland, *Sortir de l'être par une nouvelle vie*, en E. Levinas, *De l'évasion*, p. 13.

4 La edición francesa lleva el título *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haya 1974. Existe versión castellana, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987.

sofía. Esta última obra no es más que una reelaboración más acabada de los problemas presentados en las elaboraciones primeras de su pensamiento, y sin las cuales su propuesta filosófica no puede ser correctamente entendida ⁵.

I. LA TRASCENDENCIA COMO MOVIMIENTO DEL SER

En *De L'évasion* Levinas expone la procedencia del problema desde del cual arranca su proyecto filosófico: la salida del ser, o con otras palabras, el problema de la transcendencia. Que en la existencia acontece un movimiento de salida del ser no es un principio que Levinas introduce arbitrariamente, sino que es un dato que obtiene del análisis de la forma en la que el ser se da. La tesis central de esta obra es que el ser se pone de tal modo, que en ese ponerse acontece ya el movimiento de salida de sí mismo, es decir, el movimiento de salida del ser. La transcendencia es un elemento constitutivo de la estructura misma en la que el ser se nos da.

El ser, en la metafísica de Levinas, no es un atributo de las cosas sino la existencia de las cosas mismas ⁶. Que algo «es» quiere decir que ese algo existe. El ser es relación consigo mismo, es identidad, porque cuando preguntamos qué es el ser, lo único que encontramos es el ser mismo, es la existencia. El ser, es de este modo, autosuficiencia inicial por no estar remitido más que a sí mismo. Y sin embargo, a pesar de esta autosuficiencia, en distintos momentos de la historia humana, y la crisis de los años 30 en los que se escribe esta obra

⁵ Wolfgang N. Krewani, en su exposición sobre la filosofía de Levinas, se lamenta que las monografías publicadas sobre este autor, fundamentalmente en habla alemana —pero lo podemos hacer extensivo a otras regiones—, abarcan o bien un aspecto parcial de su obra, o bien la exposición de su pensamiento a partir del estudio de sus obras más tardías. Pero el pensamiento y las conclusiones que Levinas presenta en la parte última de su obra responden a conceptos y articulaciones que son ganadas en sus primeros estudios, y sin los cuales no se puede entender el alcance de esta filosofía. W. N. Krewani, *Emmanuel Levinas, Denker des Anderen*, Alber, Freiburg/München 1992, 28 ss.

⁶ Cf. E. Levinas, *De L'évasion*, p. 69.

es uno de ellos, se puede constatar una tendencia a superar el ser. Es decir, que a pesar de la autosuficiencia y plenitud del ser, existe en la historia humana un movimiento de superación del ser, como si se percibiera que esa autosuficiencia del ser es limitada. De este modo el ser se encontraría constituido por una ambigüedad fundamental. Por una parte es relación consigo mismo, autosuficiencia, y, por otra parte, es movimiento de salida de sí mismo. El objeto de su primera obra, *De l'évasion*, es analizar este movimiento de salida del ser para concluir que ese movimiento es un elemento de la estructura de la existencia. Es decir, que el ser se nos da como identidad y como intento de escapar de esa identidad⁷.

Para ello se impone realizar un análisis de la existencia humana, que siguiendo a Heidegger es la única vía de acceder al ser, por ser el hombre el lugar de manifestación del ser⁸. Levinas elige el análisis de la necesidad como lo que nos puede mostrar que el ser se nos da como evasión, como movimiento de salida de sí mismo⁹.

7 «La existencia es un absoluto que se afirma sin referirse a nada más que a sí mismo. Es la identidad. Pero en esta referencia a sí mismo el hombre distingue una especie de dualidad. Su identidad consigo mismo pierde el carácter de una forma lógica o tautológica; reviste, como mostraremos, una forma dramática. En la identidad del yo, la identidad del ser revela su naturaleza de encadenamiento porque ella aparece bajo la forma del sufrimiento e invita a la evasión. De ese modo la evasión es la necesidad de salir de sí mismo, es decir, *de romper el encadenamiento más radical, más irremisible, el hecho de que el yo es sí-mismo*», id., p. 73.

8 Que Levinas es heredero de esta metodología se recoge en sus estudios sobre el pensamiento de Heidegger, una de las influencias de su pensamiento. En estos trabajos afirma cómo una de las novedades de la filosofía de Heidegger es que la existencia humana es el lugar de la revelación del ser. Cf. Levinas, 'Martin Heidegger et l'ontologie', en *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1988, pp. 57 y 59. Es por eso que la obra de Levinas, sobre todo en su primera época, recoge diversos análisis de la existencia humana, para tratar de mostrar la estructura del ser.

9 La elección del hecho de la necesidad para analizar la estructura del ser no tiene tampoco nada de arbitrario. Levinas, siguiendo el método fenomenológico, dirá que para aprehender la estructura del ser no se trata de analizar actos. Los actos suponen ya la constitución de un sujeto, que es el que los realiza y por eso no son la constitución última del ser de ese sujeto, que es lo que la fenomenología pretende alcanzar. La fenomenología pretende alcanzar la última reducción de la subjetividad. Esa subjetividad se da como afectividad. Por eso es en la vida efectiva donde

En este análisis Levinas pretende mostrar cómo la necesidad es a la vez presencia del ser y movimiento de salida del ser. El punto de partida es que la necesidad no expresa una carencia en el ser sino la presencia y afirmación del ser¹⁰. Nuestras necesidades no son expresión de una carencia de ser sino que son la afirmación y la presencia del ser. Considerar la necesidad como una carencia, como una falta de ser, es no tener en cuenta la diferencia ontológica. Si el ser no es el ente, sino la existencia de ese ente, hay que concluir que esa existencia es completa, y no puede carecer de nada. La existencia es un todo o nada. Una cosa no puede existir a medias¹¹. Si la necesidad indica que algo «es», más que expresar la carencia del ser, interesa analizar la necesidad para alcanzar el modo en el que ese ser se da.

La necesidad se presenta en la existencia como una exigencia imperiosa en el malestar. Lo que caracteriza al malestar es el desconocimiento del objeto y objetivo que puede servir para satisfacer la necesidad. Es cierto que de la mayoría de las necesidades conocemos el objeto que la satisface. Pero este conocimiento se ha adquirido a posteriori, en el proceso acumulativo de la experiencia. No existe una conexión natural o instintiva entre necesidad y objeto de satisfacción para esa necesidad. La necesidad, en el malestar, aparece como un querer salir del ser sin saber a donde se quiere llegar, como una aper-

la existencia, el ser, del sujeto se constituye. La elección de la necesidad, en el análisis de Levinas se debe a estas premisas fenomenológicas. Es por la conexión de la necesidad con el placer, puro estado afectivo no reducible a acto, por lo que Levinas parte de esta dimensión de la existencia humana para analizar la estructura del ser. Levinas mismo justifica esta posición en *De L'évasion*, p. 83.

10 «... la necesidad expresa la presencia de nuestro ser y no su deficiencia», *id.*, p. 81.

11 El ser, la existencia se sitúa más allá de las categorías de la perfección y la imperfección. El ser, la existencia de una cosa se da de modo completo. Una cosa no puede existir a medias. Por poner un ejemplo, banal pero ilustrativo, una mesa con una pata rota es perfecta y completa en su condición de ser, de existencia. La mesa «es» aunque tenga una pata rota, y a su condición de existencia no se le puede añadir nada más. Levinas concluye así que las necesidades no son la expresión de la carencia de existencia en el existente, sino precisamente su afirmación. No tenemos necesidades porque nos falte existencia, sino que precisamente porque existimos tenemos necesidades.

tura indeterminada. Apertura que, por otra parte, nunca se cierra, pues la satisfacción de la necesidad no acaba con la necesidad. Es decir, la satisfacción apaga la necesidad pero no la satisface plenamente. Esto se puede advertir en el hecho de la decepción que sigue a la satisfacción. Decepción que procede del hecho que las expectativas de la necesidad son más grandes que lo que ofrece en realidad la satisfacción. La decepción indica que la satisfacción no responde nunca a las expectativas de la necesidad. Entre satisfacción y necesidad se establece una radical inadecuación.

La inadecuación de la satisfacción a la necesidad se manifiesta sobre todo en el placer. El placer es el fenómeno primordial de la satisfacción de la necesidad. Lo que caracteriza al placer es que se nos da como un movimiento progresivo, como un despliegue. El placer nunca se nos da en su totalidad en un instante, sino que a la esencia del dinamismo del placer pertenece el movimiento de superar un instante de placer por otro que procure una intensidad mayor de placer. El placer es movimiento puro. El placer no puede ser considerado como un estado porque no se detiene nunca en el objeto, sino que es movimiento sin término, en el que siempre se pide más, siempre se quiere rebasar lo adquirido en el momento anterior. Es un permanente fluir en una dinámica que siempre lleva más allá del momento que lo precede. Lo que resulta interesante en el análisis del placer, es que manifiesta la estructura de la existencia. La existencia, en el placer, es un precipitarse en una corriente que la arrastra y la dispersa. El placer es la dispersión de la existencia en la corriente vital. De ese modo el placer se constituye en la existencia como un movimiento de salida de sí mismo, como una evasión ¹².

Si el placer es una evasión, un salir de sí mismo, y si el placer, por ser el fenómeno de la necesidad es lo que expresa la realidad de

12 Es claro que este movimiento de salida del ser de sí mismo, de evasión, como un dato de la estructura del ser, no es más que una expresión de la idea del ser como devenir. De este modo se introduce ya en esta primera obra de Levinas el problema del tiempo, que será uno de los temas centrales desde los que su propuesta filosófica se construye.

la existencia, la presencia del ser, podemos concluir que el ser se nos da como lo que quiere salir de sí mismo. El ser se nos da como movimiento de transcendencia. La transcendencia no es un movimiento añadido a la existencia humana que procede de la existencia de realidades sobrenaturales, sino que la transcendencia es un dinamismo estructural de la existencia humana.

El problema es que la salida que se anuncia en el placer fracasa porque nunca se realiza. El placer como dinámica que siempre remite más allá del momento vivido en el presente se nos da como un movimiento de salida que nunca termina. Como una tendencia a salir que nunca alcanza el salir, ya que lo alcanzado en un determinado momento resulta insuficiente al paroxismo del placer que nos empuja a intentar de nuevo la salida. Y así hasta el infinito. Aquí reside el fracaso del placer. Es un movimiento de salida que nunca se realiza, que siempre nos deja en el ser ¹³.

El quedarse en el ser a pesar de la promesa de salida contenida en el placer, se nos da como pudor. Levinas interpreta el pudor no en su sentido moral, en relación con un acto y como mala conciencia por la transgresión de una norma, sino como la marca de la imposibilidad de huir de nuestro ser. Es la marca de nuestro encadenamiento al ser. Querríamos huir de nuestro ser, pero no se logra alcanzar esa huida. El pudor es sentirnos sorprendidos en un ser que quisiéramos rechazar como nuestro. Es el sentirse descubierto en el hecho de ser. Es el querer negar el ser que se es, y el no poder negarlo. Es la imposibilidad del ser de romper consigo mismo. El pudor, por eso, lo que manifiesta es que el ser se encuentra remitido a sí mismo. El ser está encadenado a sí mismo, y aunque tiende a salir de sí, nunca realiza definitivamente el movimiento de salida de sí.

De este análisis de Levinas, podemos concluir que el ser en el hecho mismo de darse, se presenta como un movimiento de salida de sí, de evasión. Movimiento, por otra parte, nunca realizado debi-

13 Cf. *De L'évasion*, p. 84.

do al paroxismo del placer. El ser es un movimiento de salida que fracasa en su intento de salir. Ese fracaso es vivido por el sujeto como una violencia en el pudor, como una contrariedad respecto a lo que se querría hacer, que es salir. La existencia humana se encuentra así atravesada por una contradicción inicial: la de querer salir del ser, y la imposibilidad de salir del ser. Esta contradicción se refleja en todos los ámbitos de la actividad humana. Por ejemplo, el pensamiento, base de nuestra civilización y progreso, tiene su raíz en este movimiento de salida del ser. El pensamiento es el descubrimiento de una realidad más allá de lo que las cosas son en nuestra relación inmediata. El pensamiento es un querer escapar del ser para instaurar la libertad. Por eso es un movimiento de liberación de lo que las cosas son en el presente. Pero este movimiento de liberación no se lleva hasta sus últimas consecuencias, porque esa realidad tras lo que las cosas son en su relación inmediata, la idea, se concibe también en términos de ser, de existencia. Nos es imposible pensar algo sin atribuirle un modo de ser, sin situarlo en la relación con el ser. Por eso atribuimos a las ideas y al contenido del pensamiento un modo de ser, el de la posibilidad ¹⁴. Por otro lado, la teoría se constituye esencialmente como un intento de alcanzar el ser. Por eso el pensamiento es sometimiento al ser e impotencia frente al hecho cumplido ¹⁵. De este modo el proceso de salida del ser y el movimiento de la libertad, se detiene en el sometimiento al ser. Por eso el intento de Levinas parte de preguntar si no es posible encontrar una realidad que, más allá de lo alcanzado por el pensamiento, pueda cumplir definitivamente este movimiento de salida del ser, y esta aspiración a la libertad. Esa realidad será la ética.

14 Cf. o. c., p. 96.

15 «El conocimiento es precisamente lo que queda por hacer cuando todo está cumplido», o. c., p. 97.

II. LA CONSTITUCIÓN DEL EXISTENTE

Esta dualidad de la existencia humana, que es a la vez relación con el ser y movimiento de salida del ser, es también el motivo de su segundo trabajo *De l'existence à l'existant*. En esta obra, sin abandonar los análisis fenomenológicos que predominan en *De L'évasion*, Levinas tratará de precisar mucho más esa dualidad. Para ello realiza un análisis ontológico de la existencia. De este modo esta obra se constituye como un análisis del surgimiento del ente en el ser¹⁶.

La elaboración de una ontología de la existencia es emprendida por Levinas siguiendo el curso que la filosofía de Heidegger abre a este tipo de reflexión¹⁷. En particular, el punto de partida de su reflexión ontológica lo constituye la consideración heideggeriana de la diferencia ontológica¹⁸. En efecto, si aceptamos que el ser es distinto del ente, y, sin embargo, se encuentra en relación con el ser, surge irremediamente la pregunta sobre el modo de esa relación¹⁹. Este

16 Levinas presenta la intención de su segundo libro con estas palabras: «Este trabajo se articula pues de la manera siguiente: busca aproximarse a la idea de ser en general, en su impersonalidad, para analizar en seguida la noción de presente y de la posición donde, en un ser impersonal surge, como por efecto de una hipóstasis, un ser, un sujeto, un existente» E. Levinas, *De L'existence à l'existence*, Vrin, Paris 1990, 2 edic., 5 tirada, p. 18 (en adelante citado DEE).

17 Levinas indica cómo el tema de esta obra, la posición de un ente en el ser, es posible por la renovación contemporánea de la ontología, y cómo sus reflexiones se inspiran en el pensamiento de Heidegger. Pensamiento que intenta rebasar en la conciencia de que esto no es posible volviendo a planteamientos pre-heideggerianos. Cf. DEE, pp. 18 y 19.

18 Levinas expresa repetidamente en sus publicaciones que la idea heideggeriana de la diferencia ontológica es uno de los principales motivos desde los que su pensamiento se construye.

19 Si hasta aquí Levinas coincide con Heidegger, se va a distanciar de él en el modo de acceder al ser. En un trabajo que sigue a la publicación de *De l'existence à l'existant*, y que se ha publicado con el título de *Le temps et l'autre*, Levinas explicita el sentido de esta distancia respecto a la comprensión heideggeriana de la diferencia ontológica. «Esta distinción heideggeriana [la diferencia ontológica] es para mí la cosa más profunda de *Ser y tiempo*. Pero en Heidegger hay distinción pero no separación. El existir es siempre aprehendido en el existente y, para el existente que es el hombre, el término heideggeriano de la «Jemeinigkeit» expresa precisamente el hecho de que existir es siempre poseído por alguien. No creo que Heidegger

será el objeto del estudio de Levinas: analizar la relación del ente con el ser, el modo como en la existencia surge un existente. Esta empresa la desarrollará siguiendo un análisis fenomenológico del existir.

En un primer momento se trata de alcanzar la existencia en su última reducción. En efecto, si suspendemos nuestra relación con el mundo, como prescribe la fenomenología, para intentar alcanzar la última esfera de la realidad, lo que encontramos no es el sujeto puro, ni la muerte, sino el hecho del existir, el hecho de que estamos existiendo²⁰. Esa existencia, que no es resultado de la libertad del sujeto, puesto que nos encontramos existiendo antes que podamos elegir la posibilidad de existir, es, sin embargo, resultado de un acontecimiento de venida a la existencia. De un acontecimiento en el que en el ser se pone un ente. Levinas designa este acontecimiento con el término *Hipóstasis*. Lo que se propone analizar es el modo de constitución de la hipóstasis, el modo por el cual en el ser surge un ente, en la existencia un existente. Este análisis debe ser realizado siguiendo el método fenomenológico²¹. Por eso Levinas, partirá de estados existenciales que, antes que contenidos de conciencia, son acontecimientos en los que la relación del existente con la existencia se realiza. Los estados existenciales elegidos son el cansancio, la pereza, la fatiga y el esfuerzo. Todos estos estados están en relación con el actuar humano y van a poner de manifiesto la estructura ontológica del acto. En estos análisis lo que Levinas encuentra es que el existir es la toma de posesión de la existencia por el existente. Toma de posesión que indica que en su existir el yo está en relación con su ser. El existir se articula como la relación del sujeto con su ser.

pueda admitir un existir sin existente, lo cual le parecería absurdo». E. Levinas, *Le Temps et L'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979, p. 24.

²⁰ Cf. DEE, pp. 26 y 93 ss.

²¹ Levinas ofrece una consideración metodológica sobre el modo como se construye su estudio. La relación del ente con el ser, de un existente con la existencia, no puede ser alcanzado por una mirada reflexiva sobre la existencia que hace de la misma un contenido de conciencia. Este modo supone partir de la existencia como algo ya constituido, cuando precisamente lo que se quiere alcanzar es la constitución de esa existencia. Cf. DEE, p. 30.

La pereza es una actitud que expresa la dificultad de comenzar una acción. Si tenemos dificultad en empezar algo, eso quiere decir que el comienzo, la acción, no es el principio del ser como afirma el idealismo, sino que anterior a la acción se encuentra ya algo que es lo que provoca la resistencia a empezar. De este modo, el acto será la toma de posesión de eso que está en el inicio. Esta estructura de la pereza y el acto manifiesta la estructura del existir. El existir es relación del existente con la existencia, que será lo que está dado de antemano y de lo que hay que tomar posesión. El existir se estructura así como la relación del existente con la existencia ²².

Si el existir es esta toma de posesión de la existencia por un existente, esto señala que el existir es un acto. A esta conclusión ²³ llega Levinas tras analizar la fatiga y el esfuerzo. La fatiga es, en la economía del ser, una dilación y un retraso respecto a la existencia con la cual el existente está en relación. Es un retraso respecto a nuestra existencia, un situarnos más acá de nuestra existencia, de nuestro ser ²⁴. La fatiga se hace presente sobre todo en el esfuerzo, y lo hace no como un fenómeno secundario que acompañe la fatiga, sino como la realidad a partir de la cual el esfuerzo se constituye. El esfuerzo procede de la fatiga y a ella regresa. Es un tratar de alcanzar la existencia, en relación a la cual el existente por la fatiga, está retrasado. La fatiga es un retraso sobre el sí mismo y sobre el presente, y el esfuerzo es un esfuerzo de presente en ese retraso sobre el presente que es

22 «El hecho de existir comporta una relación por la que el existente hace contrato con la existencia. El es dualidad. La existencia carece esencialmente de simplicidad. El yo posee un sí mismo, en el que no se refleja solamente, sino al que trata como un compañero o como su pareja, relación que se llama intimidad», *DEE*, p. 37.

23 «... la existencia del existente es esencialmente acto», *DEE*, p. 51.

24 La fatiga «es una imposibilidad de seguir, desplazamiento constante y creciente del ser en relación al cual la fatiga permanece sujeta, como una mano que suelta poco a poco lo que ella tiene, que suelta en el instante mismo en el que ella aún tiene. Más que una causa de esta relajación, la fatiga es la relajación misma. Ella es esto en la medida en que ella no se hospeda simplemente en una mano que tiene lo que suelta; incluso si ella lo abandona el peso permanece como una crispación», *DEE*, p. 42.

la fatiga²⁵. El esfuerzo es el acto por el que se intenta atrapar ese presente. De ese modo el esfuerzo es la realización misma del instante en cuanto que es el intento por asumir el presente en medio del transcurrir del tiempo. Esta dinámica se va a señalar como el acontecimiento en el que surge un existente. La pregunta de la que Levinas partía encuentra aquí su respuesta. El acontecimiento de venida a la existencia, el surgimiento de un existente, presupone que el existente toma posesión de la existencia gracias a un retraso sobre la misma.

III. EL EXISTENTE EN SU SER EN EL MUNDO

Una vez que hemos alcanzado ese venir a la existencia del existente como una toma de posesión sobre la existencia, por medio del análisis del acto, Levinas va a preguntar por la estructura ontológica que se esboza en nuestra relación con el mundo, en cuanto que es en nuestra relación con el mundo en donde nuestro existir transcurre. El ser en el mundo es relación con objetos. Levinas caracteriza el ser en el mundo como relación de intención²⁶. Esta relación de intención es una relación sincera. Sinceridad quiere decir que el sujeto no se relaciona con los objetos del mundo desde un horizonte de finalidades que establezcan el sentido de esta relación²⁷. El ser en el mundo es simple adecuación de nuestros deseos con los objetos que lo satisfacen. Los objetos nos son dados para saciar nuestros deseos, y no contienen ninguna significación ulterior. No comemos para vivir sino

25 Cf. *DEE*, pp. 44 ss.

26 Decimos relación de intención y no relación intencional para no confundir el concepto de intención indicado aquí con el que se utiliza en la filosofía de Husserl, y que Levinas retomará más adelante. Levinas mismo advierte que el término intención no lo utiliza aquí en el sentido que la filosofía lo utiliza, sino en sentido general. Intención equivale a deseo. Intención significa la tendencia hacia algo. Cf. *DEE*, p. 56.

27 Por ejemplo, la surge heideggeriana de la que Levinas toma distancia explícitamente. Cf. *DEE*, pp. 64, 65.

que comemos porque tenemos hambre²⁸. La intención no es sólo el estar dirigidos hacia los objetos que satisfacen nuestras necesidades, sino que es además encontrarlos a nuestra disposición. Este carácter de los objetos de estar a nuestra disposición es lo que constituye el gozo. El gozo expresa que el mundo es donado para el sujeto, que está abierto a las intenciones del sujeto. El hecho del gozo, del ser donado, es el que constituye la categoría mundo²⁹. Es decir que el mundo es eso que encontramos dado a nuestros deseos. El ser en el mundo, por la sinceridad de la intención y por el gozo, es una correspondencia entre el deseo y el objeto.

La característica de nuestro ser en el mundo, relación de intención, es lo que determina también la teoría. La contemplación teórica es un movimiento hacia lo donado. El modo de relación teórica con las cosas tiene como características que entre el sujeto y lo dado se instaura una distancia. En cuanto objetos, las cosas se nos hacen presentes en la distancia. Por la intención nuestra presencia en el mundo se establece a través de una distancia. Una distancia que es constituida por la forma. Es decir, que en la actividad teórica estamos en relación con las cosas pero no desde su inmediatez, sino que entre el yo y los objetos se encuentra la mediación de la forma. La intencionalidad es el origen del sentido. Sentido es la adecuación de una exterioridad a una interioridad³⁰. Es decir que la realidad exterior al sujeto se construye desde las determinaciones del sujeto. La estructura de la subjetividad que Levinas encuentra en la relación con el mundo es la del saber. Aquí la conciencia es saber. Es decir un modo de relacionarse con las cosas sin estar implicado en ellas. El sujeto se constituye así como el poder de permanecer detrás de aquello con lo que está en relación³¹. El sujeto es, pues, una distancia con el ser, una distancia del existente respecto a la existencia.

28 Cf. *DEE*, p. 56.

29 «Y el hecho de ser dado es el Mundo», *DEE*, p. 59.

30 Cf. *DEE*, p. 74.

31 «El sujeto es el poder de recogimiento infinito, el poder de encontrarse siempre detrás de lo que nos llega», *DEE*, p. 78.

La conclusión que podemos obtener de estos análisis de Levinas es que el mundo es el lugar en donde surge nuestra conciencia como saber. Esa conciencia como saber es obra de la distancia con las cosas. En la economía del ser esta distancia respecto a las cosas es la distancia respecto al ser. Es decir, de tomar distancia con la existencia como se ha señalado en el análisis de la fatiga. Es la posibilidad de retrasarse respecto a la existencia ³².

IV. LA FATALIDAD DEL EXISTIR: EL ENCADENAMIENTO AL SER

A través de estos análisis que hemos esbozado Levinas obtiene una primera determinación del existir supone una distancia, con la existencia. Esa distancia es la subjetividad humana. Levinas indagará ahora cómo se constituye esa distancia, que es lo mismo que preguntarse por la constitución de la subjetividad. El punto de partida es la posibilidad de alcanzar el ser en su separación con el existente para desde ahí tratar de determinar el modo como en el ser surge un existente, como surge la subjetividad.

El ser en su separación del existente lo podemos obtener si pensamos una vuelta de todas las cosas a la nada. Lo que obtenemos en este caso no es la nada sino el ser en general ³³. Este ser en general Levinas lo denomina *il y a* ³⁴. El «il y a» es el ser en general careciendo de determinación concreta. Es por tanto una presencia que carece de formas y que por esa carencia de formas no se corresponde con la comprensión de un sujeto. Por eso el «il y a» es la negación de la subjetividad humana. Levinas para determinar la realidad del «il y a» recurre a la categoría de participación de Levy-Bruhl ³⁵. Esta partici-

32 Cf. DEE, pp. 70 y 79.

33 Levinas indica que es imposible pensar la nada fuera de la determinación del ser. Pensar la nada es pensar «algo», es pensar algo que «es». El concepto de nada se determina desde el ser. Por eso la nada no es un no-ser sino una forma de ser. Cf. DEE, pp. 103 ss.

34 Cf. DEE, p. 94.

35 Cf. DEE, p. 98.

pación se caracteriza por ser una relación entre dos términos que pierden su identidad. Un término se pierde en la realidad del otro sin que podamos ya distinguir dos términos sino que solamente percibimos uno. El «il y a» es la pérdida de la subjetividad. Esta realidad del ser en general es un hecho al que accedemos en determinados momentos de la experiencia. Levinas encuentra en la experiencia del insomnio la realidad de este hecho de la presencia del ser en general. El insomnio es un velar sin objeto y sin sujeto. Sin objeto porque velamos sin ninguna razón que nos lleve a velar. En el insomnio uno vela sin que exista un contenido de su vigilia. Es una vigilancia vacía de objetos. Sin sujeto porque se trata de un velar que no procede de nuestra libertad e intenciones. El insomnio es así la presencia del ser en general más allá de la realidad de un objeto que lo contenga y de un sujeto que lo viva. Si el insomnio como experiencia del ser en general es la ausencia de sujeto la pregunta de Levinas será la de cómo en esta ausencia es posible el surgimiento de un sujeto.

El surgimiento de un sujeto sobre el anonimato del «il y a» es el hecho del pensamiento y la conciencia. La conciencia es la ruptura del insomnio y la posibilidad de dormir. Al igual que intentamos vencer el insomnio tratando de concentrar nuestro pensamiento en una escena a través de la cual el sueño pueda superar el insomnio, superamos el ser anónimo por medio de la conciencia y el pensamiento. La conciencia es un fluctuar, un escapar del ser en general. Es concentrarse en un punto, superando así la anonimidad del ser que late tras ese punto en el que uno se concentra. Si el surgimiento de un sujeto que interrumpe el anonimato del ser es el pensamiento, tenemos que preguntar cual es la estructura del pensamiento, para así alcanzar la estructura en la que en el anonimato del «il y a» surge un sujeto.

El pensamiento, la conciencia, equivale a tomar una posición, una localización. Todo pensamiento surge como la posición y la afirmación de una sustancia que no es más que el sujeto mismo. El pensamiento es la posición de un sujeto³⁶. Esa posición no es más que

36 «El pensamiento que el idealismo nos ha habituado a situar fuera del espacio está —esencialmente, y no por el efecto de una caída o degradación— aquí... el

la suspensión del ser anónimo y por eso la subjetividad es la suspensión del ser anónimo. La posición de la subjetividad en el pensamiento es que en el campo indiferenciado y fluyente del ser surge un contorno, una realidad inmóvil. Por eso la conciencia es el hecho de que el yo tiene un lugar en medio del campo indiferenciado del ser. Esta posición en la que surge la conciencia y el sujeto, es el hecho mismo del instante.

Levinas realiza una comprensión del instante que le distancia de la tradición filosófica. El instante es tratado siempre por la tradición filosófica como una realidad que no tiene significado en sí mismo sino sólo en relación con el tiempo. La tradición filosófica sitúa el instante en relación con el tiempo porque el instante es en sí mismo una realidad evanescente e inconsistente, que solamente toma significación en relación con el transcurrir temporal. Levinas, por el contrario, considera el instante en sí mismo, en su independencia con el tiempo. Que el instante sea evanescente es precisamente la condición de posibilidad del instante mismo. La evanescencia del instante no es lo que desvaloriza al instante sino lo que lo establece como realidad. El instante solamente es posible si es una realidad diferente al transcurrir del tiempo. Si el instante fuera igual al transcurrir del tiempo no tendríamos instante sino sólo transcurrir. Que el instante sea evanescente quiere decir que en el transcurrir indiferenciado del tiempo se introduce una diferencia³⁷. Pero ¿qué es lo que hace que el instante introduzca una diferencia en el transcurrir del tiempo? El hecho de que el contenido del instante no es algo que proceda de la relación con el pasado o el futuro, o sea de su inserción en el transcurrir del tiempo, sino de venir de sí mismo. El instante es el ser pre-

cogito no tiende a la posición impersonal del «hay pensamiento», sino a la primera persona del presente «yo soy una cosa que piensa». La palabra *cosa* es aquí admirablemente precisa. La enseñanza más profunda del *cogito* cartesiano consiste en descubrir el pensamiento como sustancia, es decir como algo **que se pone**», DEE, p. 117.

37 «En efecto, el instante del tiempo, en su producción, puede no venir de una serie infinita que es necesario recorrer, sino de mostrar la diferencia a esta serie; él puede sin deshacer el nudo gordiano del tiempo, cortarlo. Es a partir de sí mismo», DEE, p. 125.

sente. Es decir, lo que no se refiere nada más que a sí mismo. El instante es por eso una parada del tiempo. Esta independencia del instante respecto al tiempo la justifica Levinas en el hecho de que un instante aunque puede ser contemplado en su relación con los otros instantes, exige, para que esa relación sea posible, que ese instante se haya generado, haya nacido, haya venido de sí mismo³⁸.

Lo que a Levinas le interesa destacar es el lugar del instante en la existencia. Si el instante es lo que realiza el pensamiento como posición, y si el pensamiento es el surgimiento de la subjetividad, de un existente en el anonimato del existir, tenemos que concluir que la subjetividad se configura según la estructura del instante. Esta estructura del instante es la de venir desde sí mismo, rompiendo el anonimato del ser. Pero si el instante marca la posibilidad del surgimiento de un existente en la existencia anónima, expresa también el encadenamiento de la subjetividad al ser y a la existencia. En efecto, el instante es el encadenamiento al ser y a la existencia a pesar de la evanescencia. El instante «es» a pesar de su evanescencia que no le puede arrebatar el hecho de ser³⁹. Ni la muerte, ni la nada pueden arrebatar a algo que ha sido su realidad de ser. Por eso la muerte y el ser son siempre muerte y ser «de algo», «de un ser»⁴⁰. Esto hace que el instante se encuentre atado y encadenado al ser, y nos da la paradoja del existente y de la subjetividad. Paradoja que consiste en que el existente es por una parte una posición que supone una salida del ser anónimo, la instauración de una libertad como subjetividad. Pero por otro lado es encadenamiento al ser. Es el hecho de la identidad, del encadenamiento del yo a su sí mismo. Nuestro yo está

38 «El instante, antes de estar en relación con los instantes que le preceden o le siguen, contiene un acto por el cual se adquiere la existencia. Cada instante es un comienzo, un nacimiento... En tanto que comienzo y nacimiento el instante es una relación *sui generis*, una relación con el ser, una iniciación al ser», *DEE*, p. 130.

39 «La evanescencia del presente no destruye lo definitivo y lo infinito actual del cumplimiento del ser que constituye la función misma del presente», *DEE*, p. 133.

40 «Si la muerte es nada, no es una nada pura y simple. La nada conserva la realidad de una parte perdida», *DEE*, p. 133.

encadenado a lo que es. Ese encadenamiento es el que constituye la fatalidad del existir ⁴¹.

V. EL SER Y LA TRANSCENDENCIA

Levinas es consciente que con este análisis del existir, con esta puesta del existente en la existencia como encadenamiento al ser, solamente ha descrito una parte del existir. El existir y la subjetividad no es sólo permanencia en la identidad sino también cambio y diferencia. No es sólo presente sino apertura al futuro. Por eso Levinas emprende ahora un análisis del tiempo en la estructura ontológica del existir.

El tiempo solamente puede ser concebido como la modificación del yo, de la subjetividad ⁴². Como la suspensión de la relación definitiva del existente con el ser que se da en el instante y como la apertura de ese existente a lo no-definitivo. La pregunta que Levinas ahora introduce se dirige a la posibilidad del tiempo. Cómo es posible el tiempo como apertura del existente, cuando hemos visto en el análisis del instante que el existente es fijación en el ser, en su sí mismo.

Levinas comienza señalando que el tiempo que realiza la apertura del existente no es el «*tiempo económico*». Esto es el tiempo como la sucesión de instantes en donde el contenido del instante siguiente hace olvidar el contenido del instante presente. Sin duda, este tiempo económico ofrece la compensación de la alegría del instante siguiente al dolor del instante presente, pero no significa la remisión y liberación del instante presente sino solamente su olvido. Este tiempo

41 Cf. DEE, p. 134.

42 «Es de todas formas imposible pensar la sustancia como la permanencia sobre la onda del devenir de un *substrato* invariable, porque entonces no se entendería la relación de este *substrato* con el devenir, relación que afectaría la subsistencia. A menos de situarlo como un nómeno fuera del tiempo. Pero entonces, el tiempo dejaría de jugar un papel esencial en la economía del ser», DEE, p. 168.

no realiza la modificación del existente, su apertura respecto a su fijación en el ser.

Un tiempo que produzca esa apertura del existente en su relación con el ser es un tiempo sólo posible como la renovación y el cambio de la subjetividad que suponen la apertura de la identidad del yo. Esta renovación no puede ser el olvido del ser acaecido en el instante sino la apertura de ese ser a lo distinto y nuevo. Supone la posibilidad de que el yo y la subjetividad se liberen de su encadenamiento al ser, de que se suelte o «desate» su fijación con el ser acaecida en el instante. Que la subjetividad en su fijación en el ser se establezca como lo no definitivo, se establezca como un provisional abierto a lo nuevo. Ese tiempo solamente puede entenderse como un dinamismo del yo. El tiempo, más allá del tiempo objetivo de los relojes, es el dinamismo del yo en el que la subjetividad se abre de la fijación con su ser. Ese dinamismo del yo como tiempo, se produce, por otra parte, como una exigencia del mismo presente, como existencia de la subjetividad⁴³. Si la relación con el ser que se da en el instante es vivida como una carga y un peso es porque el sujeto tiene el concepto de libertad⁴⁴. Si nuestra puesta en el ser se nos presenta como una carga es porque tenemos una noción de libertad desde la cual juzgamos la puesta en el ser como negación de libertad.

De esta y al igual que en *De l'évasion*, Levinas presenta en *De l'existence à l'existant* el hecho de la transcendencia como una aspiración, una exigencia que se contiene en el modo mismo de darse el

43 «El dinamismo del «yo» reside en la presencia misma del presente, en la exigencia que ese presente implica. Exigencia que no concierne a la perseverancia en el ser, ni, propiamente hablando, a la destrucción imposible de esta presencia, sino a desatar el nudo que se ata en ella: lo definitivo que la evanescencia no desata. Exigencia de un reempezar de ser y espera en cada reempiece su no-definitividad. El «yo» no es el ser que, residuo de un instante pasado, intenta un instante nuevo. El es esta exigencia de no-definitividad. La «personalidad» del ser es su necesidad misma de tiempo como de una fecundidad milagrosa en el instante mismo por el que comienza como lo otro», *DEE*, p. 158.

44 «Pero para que esta carga y este peso sean posibles en tanto que carga, es necesario que el presente sea también la concepción de una libertad. Concepción y de ninguna manera la libertad misma», *DEE*, p. 152.

ser como subjetividad. El sujeto y la subjetividad son una puesta en el ser que se constituye como la identidad del encadenamiento del yo a su sí mismo, a su ser. Pero, al mismo tiempo, ese encadenamiento contiene la exigencia de la superación de ese encadenamiento. La exigencia a abrir su relación con el ser. Por eso el sujeto no es sólo la permanencia en el ser, el «conatus essendi» sino también la necesidad de tiempo, la exigencia de superar ese anclaje en el ser. La transcendencia no es por eso un movimiento exterior al sujeto que encuentra su origen en la existencia de realidades exteriores que le atraen, sino que es una exigencia de la misma subjetividad. El sujeto se constituye como relación con el ser en el presente, una relación que exige su superación. Al modo de darse del ser le corresponde el anhelo de transcendencia como dinamismo de esa misma subjetividad. Ese movimiento de transcendencia, por otra parte, no tendrá como objetivo alcanzar el ser perfecto sino salir del ser, la apertura de la subjetividad en su relación con su ser. Sin duda el concepto de transcendencia que se introduce en la filosofía de Levinas representa una novedad significativa ⁴⁵.

Pero esta noción de libertad de la que surge la exigencia de la transcendencia y del tiempo, advierte Levinas, es pensamiento y no movimiento real de liberación ⁴⁶. Por consiguiente habrá que analizar si es posible la libertad como movimiento real. Es aquí donde Levinas introduce el tema de la alteridad y del Otro que caracteriza su filosofía. Un tiempo que libre al sujeto de su encadenamiento al ser

45 No hay duda que la crítica de la filosofía moderna a la religión recibe su fuerza argumentativa de la carga ontológica con la que la teología se ha desarrollado. Si la teología habla de Dios desde las categorías ontológicas, hay que concluir que Dios mismo se tiene que someter a la realidad del ser. La pretendida transcendencia de Dios se difumina, y la realidad de Dios no deja de ser una proyección de la capacidad representativa humana, como Feuerbach ha señalado. Esta nueva concepción de la transcendencia en el pensamiento de Levinas no ha pasado desapercibida a muchos teólogos que intentan una recepción teológica de la obra de Levinas. Un buen estudio del concepto transcendencia en el conjunto de la obra de Levinas es el trabajo de Reinhold Esterbauer, *Transzendenz-«Relation»*. *Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas*, Passagen, Viena 1992. En particular, pp. 87-122.

46 Cf. DEE, p. 152.

no puede ser dado por el sujeto mismo, sino que es la obra de su encuentro con el otro ⁴⁷. La relación con el otro se estructura como relación de alteridad, es decir, como relación en la que el otro no es un tema dado a mi capacidad de representación y que no puede integrarse en mi horizonte de comprensión. Es por eso, que la relación con el otro se constituye como una apertura de la subjetividad.

RICARDO DE LUIS CARBALLADA
Walberberg (Bonn)

⁴⁷ «La alteridad absoluta del otro instante —si el tiempo no es la ilusión de un viandante— no puede encontrarse en el sujeto que es definitivamente *el-mismo*. Esta alteridad no me viene más que del otro... La dialéctica del tiempo es la dialéctica misma de la relación con el otro», *DEE*, p. 160.